

PROPOSTA PARA UM II ENCONTRO TUPI

Eduardo Viveiros de Castro
(Museu Nacional, UFRJ)

Todos os participantes do “I Encontro Tupi”, realizado em novembro de 1982, em São Paulo, sentimos a necessidade de dar seguimento às discussões e problemas ali aflorados. Creio ter sido generalizada a sensação de que certas questões cruciais de uma possível “problemática Tupi” mereceriam maior aprofundamento, seja etnográfico, seja teórico-comparativo. Posto que aquele simpósio foi a primeira (e estimulante) ocasião em que se puderam reunir pesquisadores nessa área, nada mais natural que muito ficasse por explorar. Por outro lado, boa parte do material trazido ao debate baseava-se em pesquisas de campo que, à época, iam a meio ou apenas começavam.

No ano de 1983, por diversos motivos, não foi possível realizar-se um segundo simpósio. Pensei, portanto — após conversas informais com os organizadores e alguns participantes do I Encontro —, aproveitar a realização da XIV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Brasília, 15 a 18 de abril de 1984), para que pudéssemos retomar nosso diálogo. Propus à diretoria da ABA que incluía na programação desta reunião um Grupo de Trabalho que viesse a funcionar como uma espécie de “II Encontro Tupi”. As limitações de tempo (e outras) inerentes a tal contexto, contudo, levaram-me a pensar em uma concentração temática bem maior que aquela coberta pelo 1º Encontro. Ao

mesmo tempo, creio que a presença de estudiosos dos povos Guarani (não representados no simpósio de 1982) é indispensável, face ao tipo mesmo de problemas que tomei a liberdade de sugerir sejam o objeto de discussão neste Grupo de Trabalho.

Uma evidência que ressalta da bibliografia Tupi (e mais especialmente da Tupi-Guarani — ver adiante esta questão), e que se repetiu nas discussões do simpósio de 1982, é a relativa constância de certos temas cosmológicos, acima de uma aparente diversidade morfo-sociológica entre povos que estão espalhados por uma enorme área geográfica e submetidos a condições históricas diversas (tempo de contato com a “sociedade nacional”, efetivo populacional, influência de padrões culturais não-Tupi etc.). Tal “redundância” — p. ex. a difusão de um ciclo mítico básico, um mesmo léxico para o mundo espiritual, a importância do xamanismo e sua relação com a guerra, a presença do canibalismo como figura do Imaginário Tupi —, contudo, parece ocultar várias diferenças *significativas e sistematizáveis*.

Por “significativas”, entendo diferenças que possam ser correlacionadas às formas concretas e variáveis tomadas pelos grupos Tupi, em termos de organização social e situação histórica. Por “sistematizáveis”, entendo a possibilidade de se construir uma estrutura de permutações que permita a inteligibilidade de certas variações concomitantes, ou seja, um conjunto de regras de transformação que nos permita “passar” de uma cosmologia (e sociedade) Tupi a outra. Este duplo procedimento se contraporá a duas tendências que, a meu ver, abrem-se com demasiada facilidade no campo dos estudos Tupi: seja, por um lado, o confinamento monográfico em que cada grupo é visto como totalidade indecomponível, incomparável e singular e aí não haveria como dialogarmos); seja, por outro lado, uma aceitação superficial de que existe “uma Cosmologia Tupi”, substantiva e idêntica (seja em que nível de generalidade se a puser), que atravessa incólume o tempo e o espaço, de uma sociedade a outra; e aí não haveria *porque* dialogarmos, bastando acumular fatos sobre fatos.

Isto posto, quero apresentar algumas sugestões, e fazer consultas aos colegas, no que diz respeito à propriedade, fecundidade e viabilidade do campo de questões que seriam nosso objeto no GT da ABA-84. Naturalmente, as sugestões também são consultas, e vice-versa.

(I) Proponho que o tema deste Encontro seja “*Natureza, Cultura e Sobrenatureza: a Pessoa e o Cosmos Tupi*”. Penso que há que se definir com precisão quais os “domínios” das cosmologias Tupi, sua composição interna e suas inter-relações. Parece claro, hoje, que a famosa oposição

Natureza/Cultura — tanto como questão clássica do pensamento ocidental (sobretudo do século XVIII em diante), quanto como princípio de organização de cosmologias do tipo Macro-Jê, mostra-se pouco produtiva no tratar e interpretar as cosmologias Tupi (e não só estas). A importância fundamental do que chamariamos (à falta de termo melhor) de “mundo sobrenatural” para os povos Tupi é evidente. Não só pela extensa elaboração discursiva ou ritual que ele recebe na maioria destas sociedades, mas sobretudo porque este “mundo” ou domínio parece funcionar como o *lugar de integração simbólica* da Sociedade, o plano que justifica e codifica as práticas, categorias e unidades sociais. Ora, se as “fronteiras” entre o mundo dos homens (a Cultura ou Sociedade) e a Sobrenatureza (espíritos, deuses, mortos) não são claras, também pouco o são os limites destes domínios face ao domínio da natureza ou da animalidade. Certos processos ou estados, como a caça e a guerra, a morte e o xamanismo, por implicarem misturas, transições ou mediações entre estes três domínios, parecem-me cruciais para a investigação comparativa das cosmologias Tupi. Há aí, nestes momentos ou situações, numerosas diferenças “significativas e sistematizáveis”.

Por sua vez, a escolha da “questão da Pessoa” estaria colocada, neste esforço de síntese comparativa, uma vez que as idéias e práticas Tupi sobre a definição e composição do Ser Humano conjugam símbolos e processos que remetem aos três domínios cosmológicos mencionados. A metacategoria da Pessoa seria assim estratégica para a construção de regras de transformação entre as cosmologias Tupi. Devo acrescentar ainda que os termos ou rótulos de “Natureza”, “Cultura” e “Sobrenatureza” não implicam *a priori* a existência, nas cosmologias Tupi, de áreas diferenciáveis segundo critérios semânticos que corresponderiam, grosso modo, ao que estas noções evocam no discurso ocidental. Elas foram postas como ponto de partida, e para serem criticadas. Pode-se dizer o mesmo da “Pessoa”.

(II) *As cosmografias e a população dos universos Tupi*. As cosmografias Tupi apresentam variações consideráveis, quanto à presença ou importância de mundos celestes e subterrâneos, quanto ao valor central de uma oposição entre a mata e a aldeia, quanto a uma tripartição básica floresta/águas/aldeia etc. Correlatamente, os seres “espirituais” que habitam estes universos variam em número, importância e significado: em alguns casos pode-se falar de “divindades” (Guarani, Araweté, talvez o *Yanejar Wayâpi*) em outros, apenas em “sobrenaturais” e “heróis culturais” etc. Aponte-se, porém, a existência de um mesmo léxico básico que circula no discurso de diferentes grupos (os numerosos cognatos de: */Anhang/, */Maíra/, */Karowara/, */Kurupira/, */Jurupari/, */Yanejar/, */Tupã/, */Yaneru/ etc.); ora, as *variações do significado* de

cada um destes conceitos em cada língua/tribo é, por si, algo que instiga à comparação. Outro ponto importante é o lugar dos “espíritos (de) animais”, sejam os espíritos de nome animal, os espíritos de animais mortos, ou os Espíritos-Mestres dos animais (protetores da espécie), nestas cosmologias, associados como estão com a caça e/ou com o sistema de doença e cura xamanística. Aqui nos defrontamos com uma questão complexa: como se dão as relações entre o mundo “espiritual e a Natureza? Há que refletir sobre o estatuto da *animalidade*, da *humanidade* e da *espiritualidade* ou “divindade” para os diferentes povos Tupi. Se, em alguns casos, parece haver uma (tentativa de) diferenciação nítida de cada um destes “modos do Ser”, em outros há condensações complexas, aonde *um* dos termos se opõe aos *dois* outros, que formam uma só figura, sobre-determinada e ambígua.

(III) *A morte e o destino da alma*. Faz-se necessário um trabalho de comparação e interpretação de um “tema” clássico Tupi, a saber: a dualidade ou destino dicotômico da “alma” após a morte. Se, na maioria dos casos, tal dualidade é *interna* do indivíduo (Guarani, Wayãpi, Kaapor, Araweté, Aché), e pode estar presente antes da morte, como dualidade da alma de todo vivo humano, em outros casos parece haver um destino *diferencial* de um único “princípio-alma”, conforme o morto seja xamã ou não (Tapirapé), guerreiro ou não (Tupinambá, de certa forma os Araweté), ou conforme trate-se de uma “boa” ou “má” morte (Tenetehara, Sirionó). Outros casos ainda são obscuros (Parintintin, Akuáwa, Suruí etc.). Esta “ramificação” ou diferenciação da *persona* após a morte costuma estar associada a algumas polaridades: terra/céu, espectro maligno/espírito bom ou indiferente, podridão/rejuvenescimento, carne/ossos, alimentação/voz/canto, e outras. Como interpretar estas “oposições”, observando ainda que elas correspondem, muitas vezes, a seres espirituais que ocupa domínios diferentes do cosmos (os seres tipo “Anhang” *versus* os tipo “Maíra”, p. ex.)?

(IV) *Lugar e função do xamanismo e da guerra*. O xamã e o guerreiro são “tipos ideais” da Pessoa Tupi, ora estando em complementaridade ora em contigüidade. O xamanismo pode ser uma “continuação da guerra” (Wayãpi), um prelúdio à guerra (Tupinambá), um sucedâneo ou simulacro da guerra (Tapirapé). Se o xamanismo é uma “instituição” quase-universal entre os Tupi (e assim sua ausência entre os grupos nômades — Aché, Sirionó, Guajá — deve ser explicada), a guerra, na imensa maioria dos casos, é algo do passado, e o guerreiro tende a ser uma figura menos real. Acresce que as atitudes Tupi quanto à guerra variam bastante. E assim também quanto ao xamanismo, há inúmeras distinções e nuances comparativas que devem ser postas em sistema. De toda forma, o xamã e o guerreiro, por encarnarem funções de

importância fundamental, e apontam para o “exterior” do domínio da articulação ou mediação entre diferentes domínios do cosmos, têm uma Sociedade *enquanto* mundo dos viventes humanos.

O fato do xamã e do guerreiro terem uma relação privilegiada com os mortos, os inimigos e a Morte — e com os espíritos, os deuses, os heróis culturais —, isto é, com um “Outro” da sociedade, parece sugerir algo essencial sobre a natureza da Pessoa Tupi. Diga-se ainda que, se o xamã aparece como figura central nas sociedades Tupi — como uma espécie de condição *sine qua non* para a existência de um grupo local ou aldeia (Akuáwa, Guarani, Araweté, Tapirapé...), ele não deixa de estar revestido, em muitas destas sociedades, de um caráter de ambigüidade ou “ambivalência”; ambivalência esta que, em outras sociedades Tupi, recairá sobre o guerreiro, sobre o lugar da chefia, ou poderá mesmo ser considerada como “constitutiva da Pessoa” (como diz H. Clastres dos Guarani).

As formas específicas de relação do xamã com os espíritos (e com que tipos de espíritos) — incorporação-posseção; “controle”; aliança; vidência-audição — devem ainda ser comparadas. Neste sentido, não só uma descrição ou uma glosa das interpretações nativas dos ritos xamanísticos devem ser analisadas, mas a compreensão e interpretação dos cantos xamanísticos (forma privilegiada, mas não única, desta atividade) parece-me essencial.

(V) *Pessoa e Cosmos*. Uma hipótese que desenvolvo, e que gostaria de ver avaliada neste GT, é a de que a Pessoa e a Sociedade Tupi aparecem como um *compromisso instável* entre a Natureza e a Sobrenatureza, entre os animais e os deuses-heróis. Cada sociedade, porém, elaborará este compromisso segundo um estilo e uma direção particulares, e em conformidade com o significado que atribui a estes domínios que “envolvem” o mundo dos viventes humanos. Surgirão soluções tão variadas como, por exemplo, o *ethos* da medida e da “boa ordem” das transações da Sociedade com os outros domínios (Wayãpi); a religião da ascese e transcendência da Sociedade em direção à sobrenatureza, concebida como em oposição polar com o mundo da animalidade (Guarani atuais); o movimento “dionisiaco” (em sentido próprio, grego) do canibalismo Tupi-nambá e da religião Araweté. E assim por diante.